

PRÁTICAS QUILOMBOLAS NO *TERREIRO DE MÃE ANA* PRACTICES OF THE QUILOMBO COMMUNITY IN THE *TERREIRO OF MÃE ANA*

Thiago Fernando SANT'ANNA

<thiagof.santanna@yahoo.com.br>

Doutor em História pela Universidade de Brasília (UNB), Brasília, Brasil

Professor na Universidade Federal de Goiás (UFG), Regional Goiás, Goiás, Brasil

Prof. no Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual da Universidade Federal de Goiás (UFG/Goiânia)

<http://lattes.cnpq.br/9735682996647548>

Maria Meire de CARVALHO

<meire.ufg.goias@gmail.com>

Doutora em História pela Universidade de Brasília (UNB), Brasília, Brasil

Professora na Universidade Federal de Goiás (UFG), Regional Goiás, Goiás, Brasil

<http://lattes.cnpq.br/8431792352327585>

Josemar de OLIVEIRA

<josemar.habitacao.goias@gmail.com>

Especialista em Políticas Públicas e Sociais pela Universidade Cândido Moraes/ Minas Gerais

<http://lattes.cnpq.br/4946731227116656>

RESUMO

O presente ensaio percorre a história dos quilombos em Goiás e Tocantins por meio do entrecruzamentos entre a historiografia da escravidão brasileira e uma fonte literária sobre a experiência da ex-escrava Mãe Ana, de Natividade. Nosso argumento é o de que podem ser percebidos, na comunidade estabelecida por Mãe Ana, em Natividade, alguns sinais de experiência quilombola. Nesse sentido, analisamos as práticas quilombolas a fim de identificar tais sinais. Por último, expomos alguns dados quantitativos sobre a experiência quilombola em Goiás.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia, Escravidão, Quilombos, Goiás.

ABSTRACT

This chapter courses by the history of the quilombos in Goiás and Tocantins through intersections between the history of Brazilian slavery and a literary source about the experience of the former slave *Mãe Ana* (Mother Ana), from the city of Natividade. Our argument is that some signs of quilombola practices can be perceived in the community established by Mãe Ana. Thus, we analyze the quilombola practices in order to identify such signs. Finally, we share some quantitative data on the experience of the quilombola community in Goiás.

KEYWORDS: Historiography, Slavery, Quilombos, State of Goiás.



“Escravo que apanhava e fugia procurava Mãe Ana, em seu quintal, ocultando-se nos mais diversos esconderijos, como galpão, em tulhas, esteiras e no forno” (Teixeira, 1983, p. 08).

MÃE ANA, ESCRAVOS E QUILOMBOS EM NATIVIDADE

Quem alimenta as linhas iniciais deste capítulo¹ é Maximiano da Matta Teixeira², ao nos possibilitar o acesso às lendas, às terras, às gentes e a outras histórias de Goiás, cuja veracidade não é possível comprovar, mas que trazem, mesmo assim, elementos importantes para a pesquisa. Desta forma, Maximiano nos apresenta a cidade de Natividade, no atual Estado do Tocantins, provavelmente no século XVIII ou XIX, época em que vigorou a escravidão. Neste cenário teria vivido Mãe Ana, princesa negra no Sudão, prisioneira em lutas tribais na África e que, após ser vendida a traficantes de cativos, tornou-se escrava trazida ao Brasil nos porões de um navio negreiro. Arrematada em leilão de Salvador por um casal de portugueses, teria sido, enfim, levada à Vila de Natividade. De princesa a prisioneira e, depois, “peça”, teve os poucos vestígios de sua vida “nobre” apagados, enquanto os indícios de sua vida “pobre” foram descortinados pela tinta de Teixeira. Esses foram os desdobramentos da diáspora africana, a qual deu início a trajetórias nômades de muitos outros, que como Mãe Ana, tiveram um trágico destino.³

Em determinado momento, quem atravessa o caminho de Mãe Ana é ninguém mais do que ela: a morte. Pressentindo a chegada dela, a proprietária de Mãe Ana, antes de partir, alforria a sua escrava de estimação como prêmio pelos serviços prestados e a lealdade. Assim, a escrava torna-se herdeira de um “sítio nos arredores da vila, ouro em pó, lavrados e muitos patações de prata”, com a condição de manter, mesmo que libertos, os seus empregados. Apesar das especificidades do ato desta alforria, esta prática, possivelmente, era comum à época – principalmente nos últimos anos da escravidão – e já foi interpretada pela historiografia da escravidão como alforria condicionada, esquema em que os/as escravos/as recebiam a carta de alforria mediante a condição de ainda prestar os mesmos serviços aos seus proprietários, os quais, algumas vezes, se encontravam já doentes e velhos. Para termos uma ideia da recepção desta modalidade de alforria, em Natividade, por volta de 1885, foram alforriados 22 escravos, sendo 15

¹ Gostaríamos de homenagear, por meio deste artigo, a amiga Sra. Mary José Yazigi (in memoriam), ex- diretora do Patrimônio Histórico e Artístico da FUCPEL (Fundação Cultural Pedro Ludovico Teixeira) entre 1976 e 1980. Ela frequentava o Arquivo Histórico Estadual de Goiás, apesar de não ser funcionária dessa instituição, a fim de ler, transcrever documentos e contribuir com a preservação das fontes históricas. Em um de nossos encontros, ela nos falou sobre o conto de Mãe Ana e o livro de Maximiano da Matta Teixeira, então existente no Instituto História e Geográfico de Goiás.

² Em “*Outras estórias de Goiás: lendas, terra, gente*”, Maximiano da Matta Teixeira relata-nos a história de Mãe Ana dentre várias outras histórias e lendas da terra goiana, as quais revelam a contribuição do autor no que se refere à emergência de fontes sobre possíveis histórias de Goiás que, de outra forma, não seriam por nós conhecidas.

³ Sobre a relação entre subjetividade e nomadismo, cf. BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos Nómades*. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea. Buenos Aires, Barcelon, México: Paidós, 2000 (Género y Cultura).

por título gratuito, ou seja, sem que o/a cativo/a contraísse dívida alguma com seus proprietários (SANT'ANNA, 2005, p. 161).

Para Mary Karasch, escravos/as alforriados/as “sob condição” eram obrigados a prestar os mesmos serviços, demonstrando a obediência e a fidelidade de sempre, sob pena receberem os mesmos castigos e ameaça de revogação da carta de liberdade (KARASCH, 2000, p. 462). As datas das concessões, algumas vezes, eram significativas, pois era comum uma alforria sob condições ser realizada próximo ao Natal, no aniversário de alguém ou, até mesmo, em período próximo ao falecimento dos proprietários que, certamente, gostariam de ter seus pecados perdoados no reino dos céus.⁴

Se é provável que a história de Mãe Ana, independente de ser real ou fictícia, elucidando nos sentidos passíveis de emergência nas histórias da experiência escrava em Goiás, ela também nos possibilita perceber outras visualidades. O mesmo olhar que observa a relação de poder instalada entre a proprietária dominadora e a escrava submissa pode ser deslocado para uma leitura das imagens que representam a proprietária como frágil e decadente (ao pressentir a chegada da morte) em contraposição à da escrava robusta e vigorosa (capaz de assumir vivamente os destinos das propriedades).

No decorrer da *estória*, a sina completa-se e a ex-escrava recebe como legado os poderes da falecida proprietária que, às últimas horas, já deveria estar se sentindo aliviada diante do trono de São Pedro. A benevolência da proprietária, em destaque, acobertaria as relações de escravidão, pois Mãe Ana continua a explorar o terreno, a criar animais e a cultivar algumas plantas, algumas delas medicinais, as quais conhecia devido às tradições de sua terra natal e aos ensinamentos de sua ex-sinhá.

A fama de suas qualidades como curandeira e de sua dedicação ao próximo logo teria se espalhado região, o que chamou a atenção de mulheres brancas que a procuravam, e até mesmo dos escravos. “Escravo que apanhava e fugia procurava Mãe Ana, em seu quintal, ocultando-se nos mais diversos esconderijos, como galpão, em tulhas, esteiras e no forno” (TEIXEIRA, 1983, p. 08). Mãe Ana se tornou uma espécie de intermediária entre a sociedade branca, que se apequenava diante da ausência de uma medicina segura para curar as doenças, e a

⁴ Em artigo sobre o assunto, analisamos documento que descreve situação semelhante, quando os proprietários de uma escrava de nome Maria, na Província de Goiás, concedem-lhe alforria sob condições na data do Natal. Cf. SANT'ANNA, Thiago Fernando. Escravos em Ação: resistências e solidariedades abolicionistas na Província de Goiás – Século XIX. *Em tempo de Histórias*. Brasília, n. 12, p. 53-67, 2008.

sociedade negra que buscava tecer laços que eram tanto de solidariedade quanto de poder, pois o fato de os escravos possuírem conhecimentos que seus senhores não detinham fragilizava as pressões do cativo.

No entanto, essa posição aparentemente neutra e intercambiável, assim como o prestígio dos escravos, incomodava, no fundo, os proprietários de escravos, os quais decidiram tramar uma cilada contra Mãe Ana. Os boatos e sussurros circularam na região e Mãe Ana desconfiou que “se tramava algo de terrível contra ela” (TEIXEIRA, 1983, p. 09). Ela teria pressentido, assim como sua antiga proprietária, que se aproximava o momento de uma “grande viagem”, “uma grande separação”, pois nas sombras das palavras públicas, os sussurros, fuxicos e notícias secretas encontravam suas formas clandestinas de circulação. Ali, construía-se as solidariedades escondidas, secretas e perigosas, provavelmente entre cativos e não-cativos. Um possível leque de imagens relacionadas ao “vir-a-contecer com Mãe Ana” que foram produzidas e circularam entre aquele grupo social específico, direcionando comportamentos e relações sociais. Enquanto referência a um “outro” ausente, o imaginário manifesto nas imagens da partida de Mãe Ana “enuncia, se reporta e evoca outra coisa não explícita e não presente” (PESAVENTO, 1995, p. 15). Dessa forma, os sussurros e as solidariedades, possivelmente, trouxeram outras “dimensões formadoras do social” (NAVARRO-SWAIN, 1994, p. 56) e ali anunciados, o perigo e a tragédia.

Dito e feito! Mãe Ana, após sair de uma festa, seguiu sozinha para casa e, ao entrar na mata em direção ao sítio, desapareceu! Vinte dias depois, um de seus serviçais encontrou seu corpo a menos de oitocentos metros do centro da vila. A emboscada teria sido armada por dois capitães-do-mato a mando de alguns proprietários de escravos da região, “tementes de sua ascendência sobre os negros e de sua cobertura sobre os quilombolas e escravos foragidos” (TEIXEIRA, 1983, p. 10).

Nos dias de hoje, a cova de Mãe Ana ainda é visitada e os peregrinos que por lá passam sacam o chapéu da cabeça, curvam-se ou ajoelham-se, oram e suplicam esperança. Essa devoção talvez isso seja um indício de que o passado de escravidão permanece bem vivo em nossa memória e se manifesta em nossa religiosidade. Ali, o real e o imaginário, o passado e o presente se fundem e a história de Mãe Ana emerge com “um pouco de paciência, ouvindo um tiquinho daqui, um nodinho acolá, um pedacinho mais adiante” (TEIXEIRA, 1983, p. 06). Teria sido a história de Mãe Ana uma história do “medo branco” diante da “onda negra”? (AZEVEDO, 2003). Teria sido uma história quilombola?

MODELOS EXPLICATIVOS DA HISTÓRIA DA ESCRAVIDÃO E DOS QUILOMBOS NO BRASIL

Analisar a ficção “historicamente condicionada” (HUTCHEON, 1991, p. 158) sobre Mãe Ana demanda algumas considerações. Primeiro acerca da relação história e literatura e, depois, sobre os modelos explicativos da história da escravidão e dos quilombos no Brasil.

As possibilidades de entrecruzamento da história e da literatura baseiam-se tanto no uso da literatura como fonte de sentidos históricos quanto na legitimidade do regime de verdade do discurso da história (PRATT et alli, 1999). A *estória* de Mãe Ana revela-nos, portanto, histórias possíveis da escravidão as quais envolvem inúmeras outras histórias de violência e de resistência, de experiência quilombola e relações com a sociedade daquela época. São histórias marcadas pela experiência de escravização e que resultaram na diáspora histórica de africanos, compelindo-os a reelaborar sua memória cultural, reinventar seus laços mínimos de identidade, cooperação e solidariedade, explodir o conceito de identidade pautado pelo vínculo com o território e no “poder coercitivo e autoritário da unanimidade racial” (GILROY, 2001, p. 18).

Se o desenho da violência é bem delineado no conto, ele nem sempre é uma das marcas da resistência, apesar de poder inúmeras vezes contar com ela. E, por incrível que pareça, a história da escravidão no Brasil, em particular a praticada no interior de Goiás, elucida uma variedade de práticas de sublevação em que, algumas vezes, o trajeto escolhido e as estratégias empreendidas por afro-americanos e descendentes submetidos ao regime da escravidão não implicava o uso decisivo agressivo da força física. Não que se prescindisse dela, mas se destacavam outras formas de violência que se manifestavam através do descaso, da sabotagem de serviços impostos e práticas subversivas de quitandeiras, vendedoras ambulantes, benzedeadas e líderes religiosas que, gozando de prestígio na comunidade tornavam-se intermediários entre escravos/as e quilombolas, vendendo o produto roubado e comprando o que os quilombos necessitassem (MOTT, 1991, p. 25). Tratava-se, nesse caso, de uma estratégia de sobrevivência, o meio através do qual essas pessoas resistiam às pesadas penas que lhes eram impostas. A atuação desses intermediários também podia ser observada nas fugas para as comunidades quilombolas e também no modo como eram constituídos, preservados e reelaborados os laços familiares e de solidariedade (SLENES, 1999), assim como no jogo da sedução praticado por escravas a fim de obter privilégios imediatos ou até mesmo na continuidade dos serviços prestados de forma a condicionar a conquista da alforria, eram inúmeras as possibilidades de resistência à escravidão. O conto sobre Mãe Ana é sugestivo de exemplos sobre essas experiências que revelam de

resistência: quilombos, assassinatos, fugas e, em destaque, espaços de negociação nas rachaduras das relações tão consolidadas. Em suma,

os cativos tentaram reagir, de variadas formas, à dominação. Seja por meio das rebeliões nas plantações, da formação de quilombos, dos assassinatos de feitores e senhores, dos levantes e motins urbanos, seja pela fuga, os escravos, em busca de liberdade e espaços de autonomia, procuraram abrir infinitas brechas nas malhas do poder da sociedade escravista. (GOMES, 1994, p. 26)

Em meio a esse caleidoscópio de práticas e perspectivas sobre a resistência escrava, emergiam possibilidades de conceituar a própria escravidão e a resistência quilombola pela historiografia brasileira, as quais podem ser identificadas na própria leitura sobre o conto. A familiaridade de tais movimentos historiográficos já é por nós conhecida, pois uma obra de história não é lida e analisada como “simples trabalho de inspiração individual, mais ou menos bem-sucedida, segundo a formação cultural do autor”, mas compreendida como “resultado material e intelectual de uma determinada sociedade com problemas econômicos, sociais, políticos e ideológicos bem definidos.” (QUEIROZ, 2003, p. 103)

Percorrer pelas imagens da experiência escrava em Goiás e, em específico, a quilombola, exige que tenhamos algumas considerações acerca do tratamento do conceito de “escravidão” na historiografia brasileira a fim de elucidar os paradigmas que presidem tais imagens. Para tal exercício, nos reportamos a Queiróz (2003, p. 103), para quem existem modelos explicativos da escravidão no Brasil. O dissenso está calcado na tentativa em caracterizar o próprio sistema escravista brasileiro, considerado por alguns como violento e cruel e por outros como brando e benevolente. Vejamos como se construíram interpretações diferentes sobre a escravidão brasileira.

No final do século XIX e começo do século XX, momento caracterizado, no Brasil, pela difusão da concepção evolutiva da história e pelo ideal de branqueamento na sociedade, assim como pela influência do pensamento racista europeu, “justificador” da inferioridade do negro e da sua contribuição negativa para a sociedade e para a formação do povo brasileiro, as questões relacionadas à raça e à intensa miscigenação do país ganharam espaço no primeiro plano dos debates intelectuais e políticos da época. Daí a escravidão ter se tornado tema corrente e central destas preocupações. Como resposta às indagações daquele tempo, pintou-se um quadro idílico da escravidão do negro onde predominava a tradição muito adequada ao caráter pacífico e harmonioso do brasileiro. Um dos principais expoentes destas idéias foi Gilberto Freyre cuja tese

sobre a família patriarcal elucidava a transposição da família portuguesa à colônia, como base para o sistema que concebe a sociedade brasileira do tipo paternalista. Para ele, a amenidade na relação senhor - escravo decorria da própria plasticidade racial do colonizador português, exercício este também identificado por Holanda, que reconheceu como traço característico da “evolução da gente hispânica” o desenvolvimento da “cultura da personalidade” (HOLANDA, 2001, p. 32).

Os portugueses foram significados como povos de fronteira, providos, portanto de uma “plasticidade social” cujas “raízes” contribuíram para a definição da tipologia do brasileiro como generoso e “cordial”. (HOLANDA, 2001, p 146). Tal raciocínio coadunou com Gilberto Freyre ao considerar o Brasil como lugar de uma “democracia racial”, rompendo com a concepção que desprestigia as contribuições dos negros para a sociedade brasileira marcada, sobretudo, pelas idéias científicas da época as quais postulavam a inferioridade do negro. O autor ainda destaca, provido do inovador e revolucionário método da Antropologia Cultural, a importância das raízes africanas na formação da cultura brasileira. Nessa perspectiva, o conto de Mãe Ana poderia ser lido a partir dos significados de “benevolência” e “bondade” nas relações entre a escrava e a proprietária que a alforriou e legou-lhe as propriedades. As relações tecidas entre a proprietária, a escrava, os escravos acolhidos, os quilombolas e as várias mulheres brancas que respeitavam a curandeira pinta-nos o quadro de uma democracia racial que Freyre enxergou como a consagração da “representação de uma situação racial amena e “democrática”, com as imagens de senhores e escravos dóceis e passivos” (SCHWARCS, 2001, p. 27), difundindo a idéia da “amenidade dessa escravidão, sobretudo se comparada com a de outros países escravocratas”. (QUEIROZ, 2003, p. 103).

Ao longo do século XX, as premissas freyrianas foram desmontadas com a trajetória empreendida por estudiosos como Florestan Fernandes, Roger Bastide, Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, Jacob Gorender e historiadores como Emília Viotti da Costa, Suely Robes Reis de Queiroz, José Alípio Goulart e Fernando Novais. O contexto do mundo pós-guerra e de fim do nazismo tornou possível a existência de outras concepções sobre a violência na história, de modo que as teses de Freyre passaram a ser questionadas, principalmente no que tange à caracterização das relações da escravidão no Brasil como pacíficas e amenas. Esses historiadores revisionistas reconheceram que Freyre generalizou para o Brasil e para todos os escravos uma situação típica no nordeste canavieiro e no escravo doméstico. Para estes autores, o intelectual da “democracia

racial” negava a dinâmica do processo histórico e ignorava a historicidade da escravidão (QUEIROZ, 2003, p. 107).

A partir daí surgiu a necessidade de localizar outros signos e decodificar outros significados diferentes do que haviam sido impressos ao cativo, denunciando a violência sofrida pelos negros durante o período em que prevaleceram as relações entre senhores e escravos. A escravidão foi entendida por estes autores como a principal engrenagem no processo de acumulação de capital, atendendo ao mercado e ao lucro, pois a “organização e regularidade da produção para exportação em larga escala impunha a compulsão ao trabalho”, mantida pela coerção e repressão. (QUEIROZ, 2003, p.106).

Como resultado interpretativo deste novo “olhar” para o “passado”, construiu-se a “coisificação” do escravo, teoria forjada no entendimento da “violência” como mediadora inseparável da relação senhor-escravo, já que equipara o cativo a uma mercadoria, destituindo-o de subjetividade. Segundo Queiroz (2003, p. 106), os historiadores pertencentes a esta nova corrente historiográfica argumentaram que escravismo, seja anglo-saxônico ou brasileiro, pouco se diferenciou, defendendo que inexistia um sistema mais brando que outro.

A história de Mãe Ana pode ser relida, portanto, com base neste modelo de interpretação ao observarmos o processo de “coisificação” a que foi submetida ao longo de sua existência: passou de princesa do Sudão à escrava em Natividade. A história de Mãe Ana abrange também as relações dos personagens principais da narrativa com a resistência quilombola de escravos e mostra a emboscada praticada contra ela pelos proprietários de escravos e capitão-do-mato como signos da violência do sistema.

Em um terceiro tempo do debate historiográfico, nos anos 1980, autores como Stuart Schwartz, Kátia Mattoso, Sílvia Lara, Sidney Chalhoub, Robert Slenes teriam se reaproximado das idéias de Freyre repensando o conceito de “violência do sistema”. O reconhecimento da “existência de espaço para o escravo negociar um cotidiano mais brando” (QUEIROZ, 2003, p. 108), de um “acordo sistêmico” (EDUARDO SILVA), de um “pacto social” (RONALDO VAINFAS), da “recusa da coisificação” (SIDNEY CHALHOUB), da “resistência e acomodação” (STUART SCHWARTZ) ou da “brecha camponesa”, na qual ele lança mão de “estratégias” de sobrevivência, ora obedecendo, ora resistindo, possibilitou pensar a escravidão como dotada de “um caráter consensual que nega a “coisificação” e seria aceita pela grande maioria dos cativos.” (QUEIROZ, 2003, p. 108). Por meio destes estudos, surgem outras possibilidades de analisar o conto de Mãe

Ana e perceber suas estratégias de sobrevivência dentro do sistema em que talvez ela tivesse optado pela obediência fingida para, no fim da vida de sua proprietária, conquistar a alforria. Também é possível percebermos no conto que a escrava privilegiada não era assim tão cegamente obediente aos interesses de sua senhora, pois, logo que esta veio a falecer, diversas as atitudes de Mãe Ana a incomodaram o sistema escravista, como, por exemplo, o estabelecimento de contato com quilombolas.

A história quilombola no Brasil, da qual o conto de Mãe Ana nos oferece imagens desta experiência, Gomes (1994, p. 27), destaca que os modelos explicativos formulados pela historiografia se pautaram ora pelas categorias culturalistas (1930), ora materialistas (1960). No conjunto dos culturalistas encontram-se Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, autores cujo argumento central era o de que o caráter dos quilombos brasileiros era de “contra-aculturação” (GOMES, 1994, p. 29). Nessa direção, as concepções de cultura encontravam-se polarizadas entre a cultura branca e europeia e a cultura negra e africana, quase imóveis, com poucas possibilidades de interpenetração a não ser quando uma dominava a outra. A partir dos anos 1960, os materialistas, inspirados pela tradição marxista, destacaram o papel da violência e das determinações materiais.

Inegável considerar que esse emaranhado de perspectivas e contradições produzidas no afã de buscar inutilmente o consenso sobre a história da escravidão no Brasil possibilita-nos lidar com as contingências e as indeterminações e, por meio da idéia de diáspora, ver não a “raça”, mas sim “formas geopolíticas [sic] e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem” (GILROY, 2001, p. 25), possibilitando novas vivências, novas experiências e novas subjetividades.

Mas quais as possibilidades de deslocamentos, de relações e de experiências entre os quilombolas e a sociedade goiana em geral, em específico, africanos/as e descendentes mantidos/as sob o regime servil, passíveis de identificação no conto de Mãe Ana? Após essa introdução e mapeamento dos sentidos que emergiram das possíveis histórias da escravidão brasileira, pretendemos percorrer um pouco algumas pistas das histórias quilombolas, como a formação de quilombos, a constituição de sociedades quilombolas em Goiás, bem como os sinais quilombolas deixados no conto de Mãe Ana.

MAPA DA DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DE QUILOMBOS NO TERRITÓRIO DA CAPITANIA DE GOIÁS (SÉCULO XVIII)

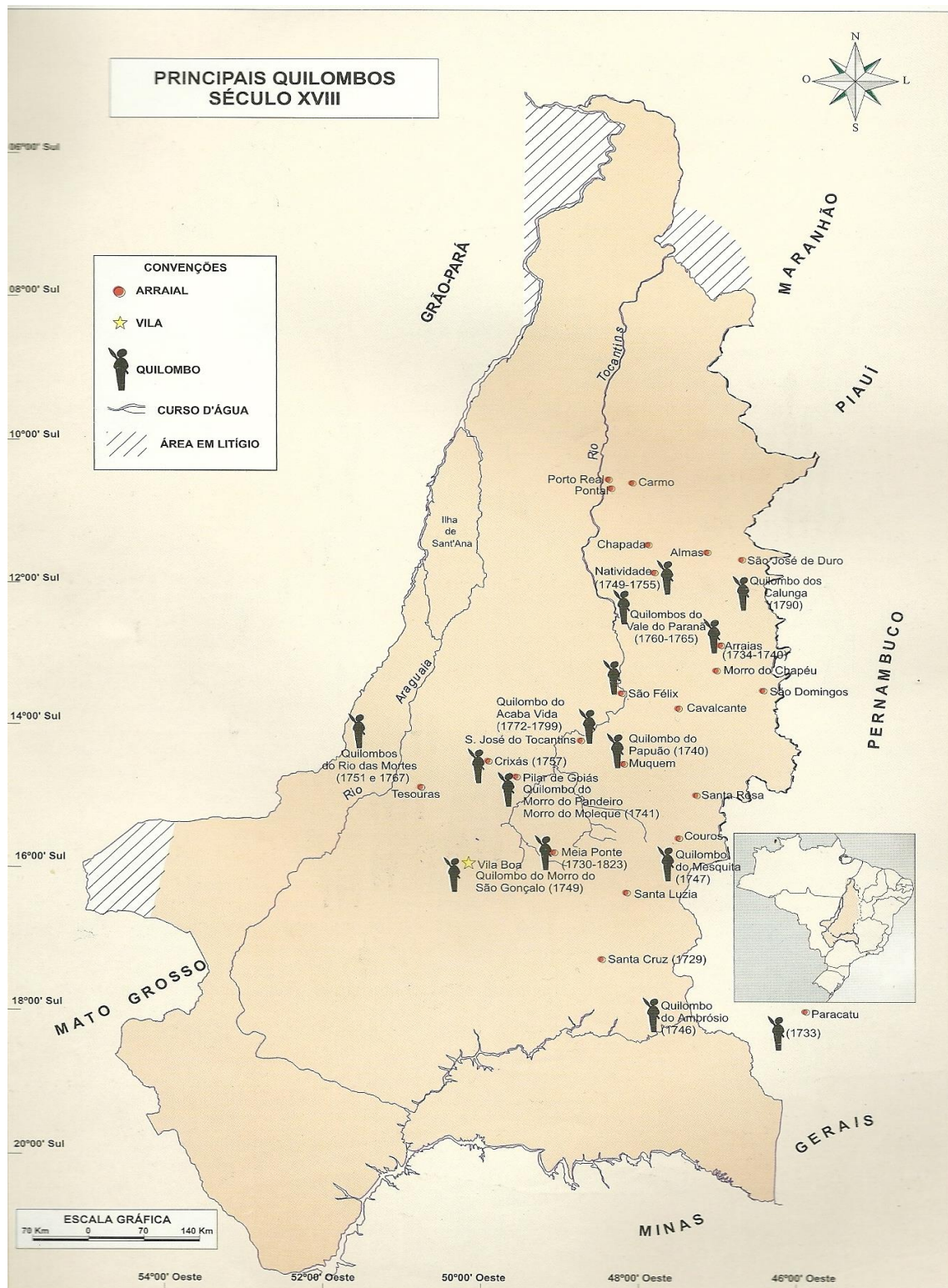


Figura 1. Fonte: ROCHA, Leandro Mendes (org.); MORAES, Cristina de Cássia Pereira; WÜST, Irmhild. *Atlas Histórico: Goiás Pré-Colonial e Colonial*. Goiânia: Cecab, 2001, p. 46.

AQUILOMBAR-SE NO BRASIL CENTRAL

O interior do Brasil experienciou vivências quilombolas ao longo dos séculos XVIII e XIX, sendo a comunidade quilombola Kalunga uma das mais conhecidas no presente.⁵ Natividade também teria sido palco de experiência quilombola como identificou Rocha, Moraes e Wüst (2001, p. 46) a respeito da existência de um quilombo nas suas proximidades (FIGURA 1). Autoridade no assunto, Martiniano José Silva lançou luzes sobre a história dos quilombos no Brasil Central. Dentre seus estudos que têm possibilitado um mapeamento das experiências quilombolas em Goiás, podemos destacar as obras “Sombras dos quilombos” (1974) e “Quilombos do Brasil Central: violência e resistência escrava – 1719 – 1888” (2003).

É ele quem nos esclarece acerca o significado do termo quilombo. Para o historiador, a palavra se originou da África Central, precisamente dos territórios do Zaire e Angola, e é “resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos” (SILVA, 2003, p. 29-30). Na cultura banto, a palavra quilombo significa “lugar cercado e fortificado que, em língua quimbundo, quer dizer arraial ou acampamento” (DÉCIO FREITAS apud SILVA, 2003, p. 30). Surgido em regiões africanas pertencentes às tradições culturais banto entre os séculos XVI e XVII, os quilombos propagaram-se no Brasil a partir dos séculos XVII, XVIII e XIX, embora deva ser destacada a diferença entre os quilombos africanos e os brasileiros. No conto de Mãe Ana, é possível perceber essa experiência de cercar /acampar em alguns sinais quilombolas desse “lugar cercado e fortificado” uma vez que ela mantém a fazenda herdada pela sua ex-sinhá.

Ao adensarmos essa definição, contudo, notamos que as especificidades históricas da noção de quilombo vivenciada no Brasil, permitem-nos perceber certo alargamento do conceito. De acordo com Silva (2003, p. 35), o quilombo no Brasil não atendeu somente à necessidade da resistência ao sistema escravista, mas tornou-se local de reelaboração das práticas e das representações culturais africanas. Ali se realizavam danças, eram reforçadas as religiosidades e os laços de solidariedade. Provavelmente, foi esse desenho de práticas culturais *no terreiro*⁶ de Mãe Ana que lhe permitiu revisar conhecimentos tradicionais, desenvolver seus conhecimentos de

⁵ Trata-se de um antigo remanescente de quilombos localizado no Estado de Goiás que abriga cerca de 4.500 pessoas, na zona rural dos municípios de Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre, a cerca de aproximadamente 300 quilômetros de Brasília.

⁶ Optamos pela palavra *terreiro* para destacar as experiências religiosas praticadas no interior das terras administradas por Mãe Ana, fazer referências às tradições religiosas afro-americanas provavelmente presentes nos quilombos e manter nossa posição declaradamente política ao tratar de tema referente ao africanismo.

curandeira e conquistar respeitabilidade entre os outros escravos, ganhando a confiança até de brancos.

Formavam-se, portanto, “comunidades quilombolas” dotadas não só de experiência de resistência, mas de construção alternativa ao sistema de relações sociais, laços familiares e identitários, pois,

onde surgiu o escravismo moderno, esses ajuntamentos de escravos negros proliferaram como sinal de resistência e de revolta contra as condições desumanas a que estavam sujeitos e, obviamente, buscando o sagrado direito de serem livres e se organizarem em sociedades alternativas (SILVA, 2003, p. 28).

As formas de organização político-econômica dos quilombos ainda são assunto a ser aprofundado pela historiografia, sobretudo, goiana. O que se sabe é que em lugares onde existiam escravos trabalhando na mineração, existiam grupos de negros que fugiam e formavam quilombos, contrapondo-se ao sistema escravista. As terras e os escravos herdados por Mãe Ana, possivelmente, ficavam próximos a minas ou a ausência da proprietária teria sido um facilitador das relações com as comunidades quilombolas.

No entanto a ausência da Sinhá pode não ter significado uma desmontagem das hierarquias, como o próprio conto nos leva a perceber, da relação de poder instalada entre Mãe Ana e seus escravos. Scisínio (1997, p. 282) afirmou que a organização interna dos quilombos “tinha como elemento importante as instituições tribais de que os negros traziam da África”. A prática estabelecida nos quilombos de atualizar hierarquias esvaziava a dicotomia senhor - escravo e substanciava outras relações de poder, baseadas no próprio repertório histórico-cultural das comunidades descendentes de africanos. Possivelmente, os conhecimentos de Mãe Ana sobre as práticas de cura, a respeitabilidade conquistada diante das mulheres brancas e herança recebida de sua sinhá fomentaram sua posição hierárquica no grupo.

Alguns autores, por outro lado, descrevem características dos quilombos que os diferenciavam da propriedade escrava. Enquanto no quilombo preservava-se a liberdade humana, o confisco da terra livre, o trabalho comunal livre, o coletivismo agrário, as forças armadas de defesa e o que ele chamou de “família alternativa livre”, nas propriedades e nas minas, onde imperava o sistema escravista, existia a restrição da liberdade, o latifúndio escravista, o trabalho compulsório, a produção voltada para o senhor, as forças armadas repressivas e as familiar reprodutoras de escravos (MOURA, 2001).

Nos quilombos, possivelmente teriam existido diversas atividades como extrativismo, a caça e a coleta, o pastoreio, a agricultura (roças e plantações de mandioca, banana, milho, feijão e outras culturas), além dos saqueadores e bandoleiros (SILVA, 2003, p. 352).

O trabalho nas minas também poderia facilitar a quilombagem como mostra Carlos Rodrigues Brandão (1977, p. 59), para quem os quilombos foram numerosos em Goiás, porque “foram freqüentes ao longo de toda a região de ouro”. Escravos fugidos “organizavam-se em pequenas e grandes comunidades escondidas dos brancos e não foram poucas as que conseguiram sobreviver durante vários anos”.

Na mesma direção de Silva, Scisínio (1997, p. 281) já havia reconhecido que o quilombo não foi “apenas um fenômeno esporádico”, mas “aparecia onde quer que a escravidão surgisse”. E, apesar de não “ameaçar a escravidão enquanto sistema, constituíram um elemento de desgaste no funcionamento da instituição, causando-lhe sérios prejuízos materiais”, devido ao fato de manter número significativo de negros escravos afastados tanto do sistema produtivo quanto da sociedade escravista. Em Goiás, a experiência parece não ter sido diferente, pois “não havia arraial sem a “sombra do seu quilombo”, de várias dimensões e durações, muitos ainda sem o completo registro histórico de localização” (SILVA, 2003, p. 354-355). A existência de algumas características quilombolas no terreiro de Mãe Ana abrangia algumas dessas situações, pois escravos fugitivos a procuravam e, assim, teciam-se relações com negros quilombolas o que causava medos e angústias aos proprietários de escravos que precisaram contar com os trabalhos dos capitães-do-mato para afugentar o perigo. A prática de esconder e refugiar escravos revelou-nos a prática de aquilombolar-se no terreiro de Mãe Ana.

Mas, mesmo disseminando o medo e o perigo, as comunidades quilombolas teriam sobrevivido e ali mantido formas de organização internas particulares como nos apontam os estudos de Gomes (1994), ao manusear plantas de comunidades quilombolas e identificar uma organização interna baseada na existência de edifícios como “casa de tear”, “casa de pilões”, “casa do Conselho” e “casas de ferreiro”, elucidando a existência de atividades voltadas para a produção de vestimentas, de utensílios e armas, além de provável estrutura hierárquica. Para o autor, os quilombos dedicavam-se privilegiadamente à agricultura, pois as plantas pesquisadas por Gomes permitiram-lhe perceber a existência de “hortas”, “algodoads”, “mandiocaís”, “roças”, “milho-plantado”.

Como é possível afirmar, a partir dos estudos manuseados e do conto de Mãe Ana, relações entre os negros quilombolas e os escravos ainda inseridos no sistema produtivo foram travadas, o que resultou em troca de alimentos e de mantimentos produzidos no interior da organização produtiva dos quilombos, além de facilitação de saques e proteção dos cativos pelos quilombolas dos castigos que recebiam (SCISÍNIO, 1997, p. 282). Os quilombolas, para garantir sua subsistência, produziam também excedentes “visando efetuar trocas mercantis com taberneiros, pequenos lavradores, mineradores e outros escravos” (GOMES, 1994, p. 41). O abastecimento dos quilombos também se tornou possível por meio dos contatos solidários com outros grupos sociais como os taberneiros, os indígenas, os criminosos brancos, os escravos e os mineradores, pois até mesmo o roubo era uma das formas de garantia da sobrevivência da comunidade. (GOMES, 1994, p. 41). Não tanto à margem do sistema, mas inseridos em um campo social visto como um campo de forças, providos de uma multiplicidade de posicionamentos disponíveis (LAURETIS, 1990, p. 130), os quilombolas “criaram um mundo novo e original para suas vidas”, “eles recriaram suas próprias vidas” (GOMES, p. 1994, p. 49). Possivelmente, a comunidade com características quilombolas de Mãe Ana aderiu a essas performances.

ALGUNS DADOS SOBRE A HISTÓRIA QUILOMBOLA EM GOIÁS HISTÓRICO

Mas quantos foram os quilombos existentes no Brasil? Esta pergunta não é fácil de responder, pois historicizar a experiência quilombola demanda a busca de fontes que não somente restritas aos documentos oficiais. Ao percorrer também arquivos cartoriais, jornais, entrevistas com remanescentes quilombolas e a historiografia da escravidão brasileira, Silva (2003, p. 66-74) fez um levantamento quantitativo das comunidades quilombolas em algumas províncias do Império. Os dados foram os seguintes: na Bahia, há relatos da existência de 18 quilombos; no Maranhão, 5; em Minas Gerais, 20; em Pernambuco, 13; em Alagoas, 11; na Paraíba, 4; na região Amazônica, 12; no Rio de Janeiro, 8, incluindo aí até mesmo o Bastilhas de Campos, organizado pelos abolicionistas da cidade; no Rio Grande do Sul, 7 quilombos; em Santa Catarina, 2 quilombos, sendo possível a existência inúmeros outros menores; em São Paulo, 23 quilombos, em Sergipe, 17 quilombos. Gomes cita o levantamento de Waldemar Barbosa, em Minas Gerais, “infestada por mocambos por toda parte”, onde teriam existido cerca de 40 quilombos no século XVIII. A pesquisa de Carlos Magno Guimarães “indica a existência de 127 quilombos” em Minas Gerais (GOMES, 1994, p. 32-33). Esporádicos e destoantes uns aos outros, os números, além de revelarem as dificuldades da pesquisa em trabalhar com a história daqueles que não são os

grandes personagens da história, dão a conhecer os lugares de maior resistência negra ao sistema escravista. Possivelmente, Bahia, Minas Gerais, São Paulo e Sergipe apresentam experiências quilombolas com mais registros do que as outras províncias.

A pesquisa histórica sobre o assunto no Brasil Central não é menos difícil, mas, de acordo com Silva, é possível que grande parte dos escravos trazidos ao Brasil Central procedesse do tráfico interno.⁷ A própria Mãe Ana tinha sido vendida em Salvador e levada para Natividade, talvez, no século XIX. Em 1850, o tráfico internacional já se encontrava sob questionamentos com a sua proibição, e um escravo entre 50 e 60 anos de idade na Província de Goiás, por volta de 1885, custava em torno de 200\$000 réis, enquanto um com menos de 20 anos que chegava a 1:000\$000 réis.⁸ Ali, nas terras do centro-oeste, poderiam ter sido deslocados escravos trazidos de São Paulo, da Bahia, de Minas Gerais, do Rio de Janeiro, de Pernambuco, do Piauí e, a partir de 1755, do Maranhão e do Norte (SILVA, 2003, p. 79). Este tráfico substancial para Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás teria possibilitado “a formação de um mercado nacional, integrando o sul do país e outras regiões ao Brasil Central das minas” (SILVA, 2003, p. 81).

Ao comentar a procedência escrava na formação de quilombos em Goiás, Silva afirmou que, desde o século XVII, escravos do Maranhão, da Bahia, de Pernambuco, de São Paulo e de Minas Gerais teriam fugido destas províncias em direção ao norte e ao nordeste de Goiás pela “rota do sertão” (SILVA, 2003, p. 84).⁹ Não há como negar que os caminhos comerciais abertos pelo negócio da escravidão possibilitavam a construção das trilhas para os quilombos escondidos sertão adentro.

Nesse sentido, a prática de deslocamento de escravos fugitivos para as regiões do Mato Grosso e de Goiás teria possibilitado possíveis alianças entre negros e indígenas. (SILVA, 2003, p. 281). Pinaud (apud SCISÍNIO, 1997, p. 282) afirmou que os quilombos, “embora caracterizados como reunião de negros, compunham-se também de elementos de outras etnias”, deles participando também “índios e brancos relegados a uma situação menos privilegiada dentro da sociedade colonial e imperial”. No Mato Grosso, por exemplo, Silva descreve a experiência do

⁷ Ver dados quantitativos acerca da população escrava no Brasil em: SILVA, Martiniano J. *Quilombos do Brasil Central: violência e resistência escrava. 1719-1888*. Goiânia: Kelps, 2003.

⁸ INSTITUTO DE PESQUISAS E ESTUDOS HISTÓRICOS – BRASIL CENTRAL. *O Publicador Goyanno*. Goiás, 7 jun. 1885. Arquivo microfilmado. Ver dados em: SANT'ANNA, Thiago F. *Mulheres Goianas em Ação: práticas abolicionistas, práticas políticas (1870-1888)*. 2005. 185 f. (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

⁹ Cf. SILVA, Martiniano José. *Sombra dos Quilombos*. Goiânia: Barão de Itararé, 1974. Cf. KARASCH, Mary. *Os quilombos de ouro na Capitania de Goiás*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

quilombo do Piolho, também chamado de Quariterê ou Quaritetê, destruído em 1770 pelo capitão-general Luís Pinto de Souza. Dentre os 44 negros dos 79 aprisionados, havia em torno de 30 índios (SILVA, 2003, p. 282).

Segundo dados levantados sobre a região do Mato Grosso, Edvaldo de Assis (apud SILVA, 2003, p. 293) localizou 10 quilombos no período compreendido entre 1770 e 1879, com os seguintes nomes: Quilombo Quariterê, Quilombo do Piolho, Quilombo do Rio Manso, quilombo entre os rios Jaguari, Paraguai e Sepotuba, outro entre os rios Cabaçal e Sepotuba, um quilombo na cabeceira do rio Manso Sul e outros dois nas cabeceiras dos rios São Lourenço e Pindaituba; também foram localizados outros no córrego da Mutuca e na barra do Piraputanga. Outros historiadores registraram outros quilombos como o do Rio Manso e do “João Félix”, no trajeto entre o rio Pindaituba e o rio Guaporé (SILVA, 2003, p. 293). Em suma, percebemos os inúmeros quilombos formados nas proximidades de um rio, de um córrego, a fim de garantir, provavelmente, a subsistência e o esconderijo dos mesmos.

As terras goianas, tal como as do Mato Grosso, ao longo dos séculos XVII e XVIII, também foram rota de bandeirantes em busca de índios e pedras preciosas. Enquanto o governo colonialista estava voltada para garantir os domínios de Portugal e frear a expansão espanhola na Colônia, as rotas possibilitaram também a passagem clandestina de escravos fugitivos e a formação de comunidades quilombolas.

Segundo Palacín (1994, p. 79), em Goiás, “não há, praticamente, arraial sem a sombra de quilombos”, incluindo aí os quilombos de Tocantins, Arraias, Meia Ponte, Crixás, Paracatu, Três Barras. O historiador cita o caso da conjuração dos negros de Pilar, existente desde 1750, como a “comunidade quilombola que mais apreensão causou às autoridades coloniais e aos exploradores das minas.” (SILVA, 2003, p. 346).

Os quilombolas se uniam aos escravos urbanos na resistência, os escravos ameaçando matar os brancos, as coisas tomando tal vulto que o próprio capitão-general e governador da Capitania, Dom Marcos de Noronha, foi compelido a ir pessoalmente a Pilar tomar conhecimento da “perigosa situação”. Foi assim que ordenou plena liberdade de ataque aos quilombos da região, mandando mesmo “que se matassem todos os quilombos que acaso resistissem, como em Minas Gerais se praticava”, restando aos assassinos trazer como prova de efetivação do ato, os muitos pares de orelhas dos negros mortos, como, aliás, se praticara no Sertão da Farinha Podre, caminho entre São Paulo e Goiás (SILVA, 2003, p. 346-347).

Como estratégia de guerra montada pelo governo imperial para reduzir os quilombos, foi institucionalizado a figura do Capitão-do-Mato, que se tratava de pessoa contratada “especificamente para a captura individual ou coletiva dos negros fugidos” (SILVA, 2003, p. 350). E talvez a aliança entre Mãe Ana e os quilombolas teria sido a maior preocupação dos escravistas, pois ela, além de acobertar escravos fujões em suas propriedades, fazia o papel de curandeira e já era respeitada por mulheres brancas.

Com o avanço dos Capitães-do-Mato, os quilombos reagiam militarizando-se por meio da disposição em seus territórios clandestinos de falsas “entradas com fojos”, “fossos”, “saída com estrepes”, “trincheiras”, “brejos com buracos”, “goritas” com vigias, além de contar com a prática de abandono rápido de seus mocambos (GOMES, 1994, p. 43). Os quilombolas também souberam usar suas táticas de guerrilha,

fruto tanto das experiências de lutas intertribais e contra os colonizadores europeus na África, que muitos africanos escravizados trouxeram, adaptando-se às suas experiências no Brasil, como também das recriações de estratégias de luta de escravos crioulos que podiam se valer, entre outras coisas, das experiências de enfrentamentos aprendidas com os índios brasileiros (GOMES, 1994, p. 43).

A resistência armada tornou possível a persistência da experiência quilombola em Goiás, bem como contribuiu para disseminar a idéia de que se aquilombar poderia ser um caminho a ser seguido. Amedrontar a sociedade escravista e branca poderia ter sido uma prática quilombola sugestiva para africanos como Mãe Ana, afro-americanos e descendentes descontentes com o sistema. Mesmo desconhecendo as disposições militarizadas do terreiro de Mãe Ana, o conto deixa claro que foi necessário uma emboscada (ou seja, uma armadilha) e esconderijo para o corpo para que o “medo branco” diante do terreiro de Mãe Ana fosse distanciado.¹⁰ A respeitabilidade de ex-escrava e o medo que esta impunha aos escravistas poderiam ter sido algumas das suas armas?

Armados ou não, não há como negar que a Província de Goiás era “infestada” de quilombos, como podemos notar no levantamento feito por Silva, de acordo com o qual, até 1888, o autor destacou os seguintes quilombos:

Quilombo do Ambrósio, no Sertão da Farinha Podre, atual Triângulo Mineiro, pertencente ao território goiano até 1816, também chamado Quilombo Grande ou Tengo-Tengo [...]

¹⁰ Sobre o assunto ver: AZEVEDO, Célia Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites. Século XIX*. São Paulo: Annablume, 2004.

Quilombo do arraial de Três Barras, em Vila Boa, com sessenta negros que insultavam e provocavam a morte de viajantes, tendo como mecanismo o banditismo, que causou grande temor ao governo de Dom Marcos de Noronha.

Quilombos próximos da capital, Vila Boa como os do Morro do São Gonçalo onde “várias cabanas de quilombolas” (Palacín, O século do ouro, p. 79) atacavam fazendas vizinhas, roubavam animais e roças.

Provável Quilombo do “Bom Sucesso”, em “Água Fria”, no pé da Serra Dourada, município de Goiás. Seus remanescentes, representados por 300 famílias, cultivam agricultura de subsistência e a arte artesanal.

Quilombos localizados no arraial de Tesouras, ao norte de Comarca do Sul (Vila Boa) que, no dizer de Dom Marcos de Noronha, “faziam tantos estragos quanto o gentio caiapó na campanha”. Eram controlados por cativos foragidos no córrego do Quilombo, em cuja área, “lavaram por algum tempo”, tendo sido surpreendidos por um capitão-do-mato, que objetivava destruí-los.

Quilombo do Vale do Paranã, nordeste e norte, congregando mais de 200 negros, mineradores e, sobretudo, agricultores, envolvendo vários municípios, deixando como remanescentes principais os Calungas e que causaram grande temor ao governo de João Manoel de Melo, não se podendo esquecer também nesta vasta região quilombola, do que quilombo que, aliás, deu origem à cidade de São João da Aliança, iniciado às margens do córrego Capetinga por escravos fugitivos de fazenda da Bahia e Goiás, região privilegiada entre os dois Estados e protegida pela imponência da Serra Geral do Paranã, justificando o velho povoado de Forte. [...]

Quilombo do arraial de Jaraguá, onde os negros faiscavam foragidos, desejando comprar alforria.

Quilombo do “Planalto Central”, no atual território de Brasília, localizado em área retirada do Estado de Goiás (5.814 km²), a noroeste do Distrito Federal, onde sua existência ainda continua preservada através do remanescente toponímico denominado, “Córrego do Quilombo”.

Quilombo do Pilar já referido, cidade onde o resquício da violência contra os escravos rebelados, [...] ainda é visível [...]. Localizava-se ao norte da comarca do sul, entre os morros do Pendura e do Moleque. Não se sabe quantos negros eram mantidos nesse quilombo [...] possivelmente uns 250. Foi um dos quilombos que mais causou aborrecimentos aos representantes do rei. De tão indignados, pretendiam matar todos os brancos, sendo por isso, provavelmente, o único quilombo “de Goiás”, além do Quilombo do Ambrósio, a ser “notado” pela historiografia regional e nacional.

Quilombo do Muquém, também no norte da comarca do sul, é uma resistência quilombola ainda dependendo de maiores esclarecimentos históricos [...]

Quilombo do Papuão ou Papuã, igualmente no norte da comarca do sul, na região de Muquém e Pilar de Goiás, próximo da cachoeira de Ogó, formada por escavações feitas pelos escravos na época do ouro, descoberto por João de Godoy. [...]

Quilombo do Bauzinho, no município de Pires do Rio, cujos remanescentes são os atuais “Crioulos do Bauzinho” [...]

Quilombo do “Acaba Vida”, no São José do Tocantins, atualmente Niquelândia, comarca no norte [...].

Quilombos de Corumbá de Goiás [...]

Quilombo do Mesquita, no sul de Goiás, próximo de Santa Luzia, atual Luziânia [...]

Quilombo de Meia Ponte, atual Pirenópolis [...]

Quilombo de Santa Rita do Araguaia, no extremo sudoeste [...]

Comunidade Negra de Água Limpa, situada em uma região montanhosa, de difícil acesso, em Faina, a 45 km da cidade de Goiás e 182 ditos de Goiânia, no “Mato Grosso Goiano”, com população aproximada de 150 pessoas, deixando a impressão de um provável remanescente de quilombos. [...]

Comunidade Goianinha, de Palmeiras, sudoeste goiano, a 100 km de Goiânia. [...]

Remanescente de Quilombos do Cedro, sudoeste goiano, atual município de Mineiros [...]

Remanescente de Quilombo de Calunga, no vale do Paranã, em Cavalcante, Terezina e Monte Alegre de Goiás [...] (SILVA, 2003, p. 355-366).

A lista é enorme e diversa e, provavelmente, incompleta, devido à natureza das fontes históricas com as quais lidamos. Porém, ela já nos dá indícios de uma intensa vida quilombola existente no Brasil Central, em específico, a capital da província, Vila Boa. O documento cartográfico apresentado por Rocha, Moraes e Wüst (2001, p. 46) traduz, na mesma direção, a expressiva atividade de 14 quilombos em Goiás, com destaque para o quilombo do Morro do São Gonçalo, nas proximidades da capital, em atividade no ano de 1749 (FIGURA 1). Os autores levantaram quilombos como o do Ambrósio (1746), do Mesquita (1747), de Meia Ponte (1730-1823), quilombos do Morro do Pandeiro e do Morro do Moleque (1741), quilombo do Rio de Mortes (1751-1767), quilombo do Acaba Vida (1772-1799), nas proximidades de São José do Tocantins, quilombo do Papuão em Muquém (1740), quilombo do Vale do Paraná (1760-1765), quilombos dos Calungas (1790) e quilombos na proximidades de São Félix e de Natividade (1749-1755). Não há como negar, portanto, a existência de uma variedade de práticas de aquilombolar-se que seduziram escravos a fazer dos quilombos uma experiência de vida não tão distante das propriedades produtoras baseadas na escravidão. De Norte a Sul e de Leste a Oeste proliferaram as experiências e as comunidades quilombolas no sertão, podendo-se inferir, no Centro-Oeste, escravo comprado no tráfico interno, não era escravo inteiramente domado.

Mãe Ana que nos conte...

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Célia Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites. Século XIX*. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. *Abolicionismo. Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)*. São Paulo: Annablume, 2003.

CÂNTIA, Aline; BOLONI, Leonardo. *Projeto Brasil Quilombola*. Disponível em: www.labcom.ubi.pt/agoranet. Acesso em: 20 jan. 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, Pretos e Congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília/Goiânia: NB/Oriente, 1977.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. (Tradução de Cid Knipel Moreira). Rio de Janeiro: UCAM, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. Mocambos e mapas nas minas: novas fontes para a história social dos quilombos no Brasil (Minas Gerais – séc. XVIII). *Textos de História*. Brasília, v. 02, n. 4, p. 26-57, 1994.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós-Modernismo: história, ficção, teoria*. (tradução de Ricardo Cruz). Rio de Janeiro: Imago, 1991.

INSTITUTO DE PESQUISAS E ESTUDOS HISTÓRICOS – BRASIL CENTRAL. *O Publicador Goyanno*. Goiás, 7 jun. 1885. Arquivo microfilmado.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro – 1808-1850*. São Paulo: Companhia da Letras, 2000.

_____. *Os quilombos de ouro na Capitania de Goiás*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LAURETIS, Teresa de. Eccentric Subjects: feminist theory e historical consciousness. *Feminist Studies*. v. 16, n. 1, 1990.

MOTT, Maria Lúcia de Barros. *Submissão e Resistência: a mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1991.

MOURA, Clóvis. Sociologia do Quilombo: a quilombagem como expressão de protesto radical. In: _____. *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: Edufal, 2001.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. Você disse imaginário? In: _____. *História no plural*. Brasília: UnB, 1994.

PALACÍN, Luís. *O Século do Ouro em Goiás*. 4 ed. Goiânia: UCG, 1994.

PESAVENTO, Sandra Jatthy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 15, n. 29, 1995.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. Escravidão negra em debate. In: Freitas, Marcos Cezar de. (org.) *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. 5 ed. São Paulo, Contexto, 2003.

ROCHA, Leandro Mendes (org.); MORAES, Cristina de Cássia Pereira; WÜST, Irmhild. *Atlas Histórico: Goiás Pré-Colonial e Colonial*. Goiânia: Cecab, 2001.

SANT'ANNA, Thiago Fernando. *Escravas em Ação: resistências e solidariedades abolicionistas na Província de Goiás – Século XIX*. *Em tempo de Histórias*. Brasília, n. 12, p. 53-67, 2008.

_____. *Mulheres Goianas em Ação: práticas abolicionistas, práticas políticas (1870-1888)*. 2005. 185 f. (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em Branco e Negro*. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

SCISÍNIO, Alaôr Eduardo. *Dicionário da escravidão*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1997.

SILVA, Martiniano José. *Quilombos do Brasil Central: violência e resistência escrava. 1719-1888*. Goiânia: Kelps, 2003.

_____. *Sombra dos Quilombos*. Goiânia: Barão de Itararé, 1974.

SLENES, Robert. *Na Senzala uma Flor: Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava. Brasil Sudeste, Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

TEXEIRA, Maximiano da Matta. *Outras estórias de Goiás: lendas, terra, gente*. Goiânia: Unigraf, 1985.

VÉSCIO, Luiz Eugênio; SANTOS, Pedro Brum. (org.) *Literatura & História: perspectivas e convergências*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.



Submissão: 20 de maio de 2019

Avaliações concluídas: 06 de outubro de 2019

Aprovação: 18 de dezembro de 2019

COMO CITAR ESTE ARTIGO?

SANT'ANNA, Thiago F.; CARVALHO, Maria Meire de; OLIVEIRA, Josemar de. *Práticas Quilombolas no Terreiro de Mãe Ana. Revista Temporis [Ação]* (Periódico acadêmico de História, Letras e Educação da Universidade Estadual de Goiás). Cidade de Goiás; Anápolis. v. 19, n.2, p. 1-21, e-190202, jul./dez., 2019. Disponível em:< <https://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/issue/archive> >. Acesso em: < inserir aqui a data em que você acessou o artigo >